

Wahrheit als Institution

Kobbé, Ulrich

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Kobbé, U. (2007). Wahrheit als Institution. *Psychologie und Gesellschaftskritik*, 31(1), 51-69. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-289158>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Ulrich Kobbé

Wahrheit als Institution

Der Beitrag diskutiert ›Wahrheit‹ als eine instituierende gesellschaftliche Institution. Im Kontext von Heiliger Veronika, wahrem Zeichen (›veron ikon‹) und der heilpflanzlichen Veronica wird der fiktionale Charakter von Wahrheit aufgezeigt. Der Initiationsstatus des Geständnisses als das Diskursritual des Wahrsprechens (›parrhesia‹) in der abendländischen Kultur offenbart den Fetischcharakter der eingeforderten ›Wahrheit‹. Dabei setzt Demokratie die Redefreiheit ebenso voraus, wie sie von der ausgesprochenen Wahrheit infrage gestellt wird. Skizziert wird diese Wahrheitslogik und -dialektik am historischen Beispiel des vor 30 Jahren dienstsuspendierten Psychologieprofessors Peter Brückner und seiner Haltung zur »institutionellen Umklammerung des Lebens«.

Schlüsselbegriffe: Wahrheit, Geständnis, Institution, Instituierung/Destituierung, Peter Brückner

›Wahrheit‹ ist nicht nur ein – angesichts der damit verbundenen vielfältigen normativen Ansprüche – problematisches Konstrukt. Es ist auch eine Art sozialer Fetisch, der auf vielfältige Weise instituiert wurde und wird, zugleich instituierend wirkt.

WahrZeichen

Klassisches Beispiel für den Problemcharakter des Konstrukts ist das so genannte Tuchbild aus dem Blutschweiß Christi, das die – später selbst heilig gesprochene – Veronika präsentiert. Dabei unterliegt diese Heilige selbst einem Tabu: Veronika leidet an einer Krankheit, die sie wie die Hautsymptomatik der Aussätzigen ›unrein‹ macht (Mk 5,25-34); sie wird identifiziert mit der »blutflüssigen Frau« der Evangelien, die geheilt wurde, indem sie das Gewand Christi berührte. Indem es den weißen Schleier Veronikas »befleckt«, imprägniert das heilende Blut des leidenden Christus »in einer Art re-enactment¹ der Inkarnation« (Wolf, 2002, S. 235).

Zugleich aber überlappen sich die Identitäten des *veron ikon* und der Heiligen Veronika, bestätigen und legitimieren wahres (Ab)Bild, authentische Ikone, sprich, das *veron ikon* als Totem und die Heilige sich gegenseitig. Darüber hinaus wird diese Wirkung gestützt durch die therapeutische Wirkung der Heilpflanze *Veronica*. Diese Überdeterminierung spiegelt sich wie folgt wider: So wie sich die Spiegel-Imago des Narziss in der Narzisse konkretisiert und in Form von Narzissmus-Mod(ell)en erinnert, sprich verinnerlichend repräsentiert wird, gleiten Deutung und Bedeutung (der Signifikant bzw. das Signifikante) des wahren Bildes vom *veron ikon* über die Heilige Veronika zur *Veronica* und umgekehrt, das heißt, ohne dass ein Ursprung identifizierbar wäre. Am Anfang dieser Wahrheit steht nicht ein Ursprung, sondern deren Repräsentanz.



Dabei erweist sich diese Verstärkung des Wahren als durchaus artifiziell, wenn nicht gar unwahrhaftig: Der lateinische Name *Veronica* der Gattung, erstmals erwähnt in den mittelalterlichen Kräuterbüchern, ist wahrscheinlich ein Abschreibfehler. Plinius bezeichnete die Pflanze unter Bezugnahme auf das Land der Vettonen, einer Gegend im heutigen Spanien, als *Vettonica*. Dass also die Wahrheit der Veronica in deren Umschreibung liegt, verweist bereits auf den ambiguen Charakter und wird erst recht darin deutlich, dass die Veronica bei Konsum der rohen Blütenköpfe in hohen Dosen eine halluzinogene Wirkung entfaltet. Darüber hinaus wird sie als bitterlich herbes Naturheilmittel zur äußeren und inneren Anwendung (Umschläge, Aufguss als Brusttee) eingesetzt.

›Wahrheit‹ bliebe somit ein sich im Kreislauf von Heiligkeit (*Veronika*) – Heiland (*veron ikon*) – Heilung (*Veronica*) eingeschlossenes soziales

Konstrukt, ein gesellschaftlich-kulturell bedeutsames Institut. Mithin formuliert Lacan² fast lakonisch, »die Wahrheit« erweise sich als in eine »Struktur fiktionaler Konvention instituiert«³ (Lacan, 1960a, S. 808), und er konkretisiert das im Begriff »instituieren« enthaltene Setzen/Einsetzen/Einführen folgendermaßen: »Die Wahrheit hat ihren Ursprung [begründet sich] in ihrer Struktur einer [gesellschaftlich-fiktionalen] Konvention« (Lacan, 1977, S. 15).

WahrSprechen (1)

Die grundlegende zivilisatorische Bedeutung dieser Fiktion wird von Foucault für die – christlichen – Gesellschaften Europas in deren Schaffung einer *scientia sexualis* mit Initiationsprozeduren eines Macht-Wissens aufgezeigt, die dazu dienten, »die Wahrheit des Sexes zu sagen« (Foucault, 1977, S. 75).

Spätestens seit dem Mittelalter haben die abendländischen Gesellschaften das Geständnis unter die Hauptrituale eingereiht, von denen man sich die Produktion der Wahrheit verspricht: Regelung des Bußsakraments durch das Laterankonzil von 1215, die darauf folgende Entwicklung der Beichttechniken, in der Strafjustiz Rückgang der Klageverfahren, Verschwinden der Schuldbeweise (Eid, Duell, Gottesurteil) und Entwicklung von Vernehmungs- und Ermittlungsmethoden [...], Einsetzung der Inquisitionsgerichte – all das hat dazu beigetragen, dem Geständnis eine zentrale Rolle in der Ordnung der zivilen und religiösen Mächte zuzuweisen (ebd.).

Die Wirkungen des Geständnisses sind breit gestreut: in der Justiz, in der Medizin, in der Pädagogik, in den Familien- wie in den Liebesbeziehungen, im Alltagsleben wie in den feierlichen Riten gesteht man seine Verbrechen, gesteht man seine Sünden, gesteht man seine Gedanken und Begehren, gesteht man seine Vergangenheit und seine Träume, gesteht man seine Kindheit, gesteht man seine Krankheiten und Leiden; mit größter Genauigkeit bemüht man sich zu sagen, was zu sagen am schwersten ist; man gesteht in

der Öffentlichkeit und im Privaten, seinen Eltern, seinen Erziehern, seinem Arzt und denen, die man liebt; man macht sich selbst mit Lust und Schmerz Geständnisse, die vor niemand anders möglich wären, und daraus macht man dann Bücher. Man gesteht – oder man wird zum Geständnis gezwungen. Wenn das Geständnis nicht spontan oder von irgendeinem inneren Imperativ diktiert ist, wird es erpresst; man spürt es in der Seele auf oder entreißt es dem Körper. [...] Im Abendland ist der Mensch ein Geständnistier geworden« (Foucault, 1977, S. 76-77).

Foucault setzt fort, am Beispiel des Diskursrituals des Geständnisses werde deutlich, dass die Wahrheit »in einem ursprünglichen Verhältnis zur Freiheit« stehe (Foucault, 1977, S. 78). Indem »Wahrheit« nicht erzwungen (aus)gesagt werden kann, ist dementsprechend auch der Selbstzwang de Sades, alles zu sagen, bis in den letzten Winkel des Bewusstseinsfähigen hinein wahrhaftig zu sein und öffentlich »alles« zu gestehen (vgl. Kobbé, 2005), nicht nur eine Pervertierung dieses Freiwilligkeitsprinzips, sondern zugleich auch unmöglich.

Zugleich bedarf es – ob in Beichte, Geständnis, Anamnese oder anderen Konfessionen – eines Sprechens, das zwar nicht ein Aussprechen der ganzen Wahrheit des Subjekts sein kann, aber als Sprechen zumindest versuchen kann, dessen Wahrheit zu diesem Zeitpunkt so vollständig wie möglich zu artikulieren. Demzufolge unterscheidet Lacan die psychoanalytische Praxis von den Praktiken der religiösen Beichtrituale und auch der medizinischen Anamneseerhebung:

Diese Geschichte des Beichtens [in der Analyse] ist ein Ammenmärchen. [...] Es hat nichts damit zu tun. In der Analyse wird den Leuten zu Anbeginn erläutert, dass sie [eben] nicht da sind, um etwas zu beichten. Und das ist das Kinderleichte daran. Sie sind da, um zu sprechen – über irgendetwas sprechen/irgendwas zu sagen (Lacan, 1975b, S. 78).

WahrheitsSorge

Eine ›Wahrheit‹ kann folglich jeweils nur so weit artikuliert werden, wie sie bewusst bzw. bewusstseinsfähig ist, sodass sie jeweils nur ›halb-ge-sagt‹ werden kann, und auch der psychoanalytische Versuch, die dem Subjekt eigene Wahrheit seines Begehrens weitmöglich sprachfähig zu machen, hat seine Grenzen da, wo es eine grundlegende »Unvereinbarkeit des Begehrens mit dem Sprechen« über dieses Begehren gibt (Lacan, 1958, S. 641). Was sich jedoch in dieser Struktur von ›Sprachsubjekt‹ und (Zu)Hörer angelegt findet, ist das bei Foucault in den Ethiken der Sorge aufgegriffene ›Wahrheitsregime‹, für dessen Realisierung ein Anderer benötigt wird. Foucaults Ethik des Selbst basiert auf einer spezifischen philosophischen Denkhaltung, bei der er das Subjekt nicht als Rechtssubjekt, sondern als ethisches Subjekt auffasst, das fundamental-ontologisch zwischen den Polaritäten eines Zwangs zum Leben und der ›Exzessivität‹ des Todes existiere. Indem sich diese Ethik des Selbst für ihn als eine Form von – antiker – Lebenskunst, als *techné* des Selbst, darstellt, begründet die Selbstsorge eine Freiheitspraxis des Subjekts als reflektierte Freiheit einer in sich selbst ethischen Praxis, die als »Art und Weise, die Macht zu kontrollieren und zu begrenzen« zugleich auch politisch ist (Becker, 1985, S. 15). In dieser dialektischen Struktur einer ›Selbstsorge‹, einer ›Sorge um den Anderen‹ und einer ›Sorge um die Wahrheit‹ (vgl. Kobbé, 1998) wird mit der Subjektivierung bereits bei Foucault eine Praxis der Sorge deutlich(er), die offensichtlich nicht nur eine pragmatische Intersubjektivität impliziert, sondern zugleich die Voraussetzungen und Rahmenbedingungen der jeweiligen intersubjektiven Diskurse thematisiert, sodass ›Wahrheit‹ auch als individuelle Wahrheit eines Subjekts immer in den Bereich der »Fundamente der Intersubjektivität« fällt, in einen Bereich, in dem gerade »die Subjektivität ihrerseits einen Anderen als absolut [ein]setzt« (Lacan, 1966, S. 20) und sich das Subjekt somit dessen Autorität – sprich, Gesetz, Gebot, Urteil – unterwirft. Die ›Instituierung‹ des Subjekts erfolgt demgemäß darüber, dass es ›Wahrheit‹ als gesellschaftliche Konvention und mithin soziale Realität anerkennt, dass also das Subjekt ›destituiert‹ wird bzw. sich in Anerkennung

seiner Grenzen und Begrenzungen in die sozio-symbolische Wirklichkeit integriert.

Aus seiner Konzeption der Sorge entwickelt Foucault neben der zwangsläufigen Sorge des Subjekts für sich – und andere – den Begriff einer Sorge, die als selbstbewusste und selbstbestimmte ›Arbeit am Ich‹ einer spezifischen Wahrheitssorge verpflichtet ist. Neben den »Herrschaftstechniken« der (Selbst)Beherrschung in Asylen, Gefängnissen *et cetera* seien die Techniken des Selbst mit einer Reihe von »Wahrheitsverpflichtungen« in Betracht zu ziehen (Foucault, 1984, S. 36), aus denen Wahrhaftigkeit im Sinne von Selbsterkenntnis, Selbstbewusstsein, Selbstzweifel möglich werde. Dieser Wahrheitssorge sei auch eine Ethik der Evidenz eigen, die die Relativität jeder Gewissheit fokussiere, das heißt, zwar »eine Ökonomie des Wahren und Falschen« nicht etwa ausschliesse (ebd., S. 131), aber andererseits auch nicht in dieser aufgehe. An anderer Stelle formuliert er, dass das Subjekt die für die Verwirklichung der Wahrheitssorge unabdingbare freie Rede (*parrhesia*) das »kynische« Freisprechen

weder von der Seite der internen Struktur des Diskurses, von der Finalität, die der wahre Diskurs auf den Gesprächspartner auszuüben versucht, analysieren kann, noch von der Seite des Sprechens, sondern eher von der Seite des Risikos, die das Wahrsprechen für den Sprecher selbst eröffnet (Reuter, 1988, S. 31).

Die Formulierung der Wahrheit erfolgt auf zwei Ebenen, die Platon als *ta ontos on*⁴ bezeichnet:

- erstens der Ebene einer wahrhaftigen Aussage als performativem Akt,
- zweitens der »parrhesiastischen« Feststellung, »dass man dieses Wahre, das man spricht, in der Tat authentisch selbst als Wahres denkt, einschätzt und ansieht. Ich spreche wahr, ich denke wahrhaftig, dass es wahr ist, und ich denke wahrhaftig in dem Moment, in dem ich es sage, dass ich wahrgesprochen habe« (ebd., S. 34).

Kritisch anzumerken bleibt, dass diese/jede Wahrheit dennoch »durch die Übertragungssillusion« konstituiert wird (Žižek, 1991, S. 11) und diese Verkennung nicht »falsches« (Selbst)Verständnis, sondern vielmehr Wahrheit bedingender, sie entscheidend mit ausmachender Teil ihrer selbst ist.

WahrheitsRegime

Die Sorge um die Wahrheit im Sinne eines Wahrheitsregimes hängt mit den anderen beiden Sorge- oder Lenkungsrichtungen insofern zusammen, als man – um sich selbst führen zu können – einen Anderen benötigt, der einem als Referenz »die Wahrheit sagt« (Foucault & Seitter, 1996, S. 123). Dieses Wahr-Sagen als Mut-zur-Wahrheit konzeptualisiert Foucault als Haltung, bei der sich das Erkenntnissubjekt keineswegs selbstabsichert, sondern in der es sich in eine aktive Auseinandersetzung mit einer Wahrheit begibt, zu der ein Zugang nur unter der Bedingung bzw. um den Preis der eigenen Veränderung möglich ist (ebd., S. 124). Denn »die langen Diskussionen über die Möglichkeit einer Wissenschaft vom Subjekt, die Gültigkeit der Introspektion, die Evidenz des Gelebten oder die Selbstpräsenz des Bewusstseins« sind insgesamt problematische Wahrheitsdiskurse: Sie beinhalteten »Prozeduren des Geständnisses und der wissenschaftlichen Diskursivität«, mithin »eher zuviel als zuwenig Diskurs« (Foucault, 1976, S. 83).

Mit einem solchen Selbstbewusstsein geht es Foucault in seinem sokratischen Dialog darum, dass das Individuum keineswegs seine Phantasmen, Impulse oder Intentionen, sondern vielmehr seine Konzepte und deren Beziehung zum konkreten Handeln untersucht (Dreyfus & Rabinow, 1984, S. 350) und für sich die Frage klärt, wie es sich – sein Ich – verändern muss, um Zugang zur Wahrheit zu bekommen. Diese dem privilegierten Subjekt imperativ abzuverlangende Selbsterkenntnis ist ein besonderer Fall der Selbstsorge: Wahrheit ist dem Subjekt »nicht von Rechts wegen gegeben«, d. h. es gibt sie – bzw. den Zugang zu ihr – nur »um den Preis einer Konversion des Subjekts« (Becker, 1985, S. 34).

So zeichnet sich Wahrheit als eine »Instanz« oder »Macht« ab, »die Menschen transformieren« – Foucault sagt sogar: »transfigurieren« – kann,

»wenn sie sich ihr aktiv aussetzen« (Foucault & Seitter, 1996, S. 124), und sei es, weil sie ihr ausgesetzt werden und damit zur Selbstanalyse, -beschreibung und -kritik gezwungen sind. Insofern ist auch der Zwang zur Wahrheit eine Technik innerhalb ausdifferenzierter Technologien der Macht(ausübung) als einer Ökonomie der Disziplinierung und Regulierung des Subjekts.

Die ›Sorge‹ ist die Verdrängung der gesellschaftlichen Praxis als *objektiver Praxis*; an ihre Stelle tritt resigniertes Warten auf einen – gesellschaftlichen oder transzendentalen – Sinn, der immer unterwegs und nie greifbar ist, dessen Voraussetzung das existentielle (thetische) Subjekt ist – ein Sklave seiner Beherrschung (Kristeva, 1974, S. 135).

WahrheitsSchranke

Bei einem Abgleich dieser Sorge-Ethiken mit psychoanalytisch fundierten Ausarbeitungen scheint es zunächst, als spitzten diese – u. a. bei Kristeva oder Lacan – die Sorgepraxen zu, doch wird zugleich deutlich, dass zwischen die vermeintliche Diskrepanz zwischen Foucault und Lacan⁵ hier keine inhaltliche Differenz ist, sondern

- dass Foucault die individuelle Freiheit »nicht aus dem sozialen Kontext, den politischen Ideologien und der historischen Notwendigkeit« (Altwegg, 1989, S. 212) herauslöst, sondern vor dem Hintergrund konstitutiver Machtverhältnisse von einer irreduziblen »Politik der Wahrheit« (Foucault) ausgeht, die ihrerseits »keine Verzerrung, sondern das polemische Wesen der Wahrheit selbst ist« (Saar, 2003, S. 172);
- dass es sich bei Foucault um die Darlegung einer ethischen *Praxis* der Sorge (um die Wahrheit) und die Ausarbeitung »auf das eigene Leben anzuwenden[de]« *Praktiken* der Lebenskunst (Schmid, 2000, S. 252) handelt;

- dass Lacan hingegen eine ethische *Haltung* des Subjekts im dialektischen Bezug zur Wahrheit formuliert.

Andererseits kommt der ›späte‹ Foucault auf seine früheren Arbeiten zur Konstituierung des Menschen durch den Wahnsinn (1968) zurück und definiert das Subjekt als ein »Wesen [...], das sich nie ganz an seinem Platz befindet und dessen Bestimmung es ist, zu ›irren‹ und ›sich zu täuschen‹« (Foucault, 1988, S. 69) – eine Formulierung, mit der er dem Subjektmodell des Unbewussten bei Lacan bereits sehr nahe kommt. Seine fragende Schlussfolgerung lautet:

Muss nicht die ganze Theorie des Subjekts neu gefasst werden, wenn die Erkenntnis – anstatt sich der Wahrheit der Welt zu öffnen – eher in den ›Irrtümern‹ des Lebens wurzelt? (ebd., S. 71).

Wenn Agamben (2004) hieran anknüpfend vorschlägt, »ein Subjekt nicht vom Verhältnis zur Wahrheit, sondern vom Verhältnis zum Irrtum aus zu denken« (S. 8) und »einen nicht-kognitiven Status der Wahrheit« (S. 14) erörtert, schlägt dies einen weiteren Bogen zur Auffassung vom Unbewussten und der indizierten ethischen Position des Subjekts. Dabei bezieht sich die von Kristeva thematisierte (ethische) Selbstbeherrschung darauf, dass das Subjekt sich mit einer »Schranke« konfrontiert sieht, die es »vor dem unbenennbaren Feld des radikalen Begehrens einhalten lässt«, da sich dieses als »das Feld absoluter Destruktion« erweist. Insofern ist die ästhetisch glänzende Wahrheit zwar zunächst ›schön‹, doch erweise sich dies weniger als »Glanz« des Wahren denn als seine »Glasur« (Lacan, 1960b, S. 256), hinter der sich die Wahrheit des Realen des Begehrens als »des Schrecklichen Anfang« (Rilke, 1997, S. 7, Z11) befinde.

Die Schranke und Selbstbeschränkung des Begehrens, auch des Begehrens nach ›Wahrheit‹, beruht darauf, dass die ursprüngliche Begehrensstruktur mit der Phantasie einer potentiellen Verfügung über beliebige Objekte – über andere wie sich selbst als verfügbare Objekte – verbunden ist und diese Objekte nicht nur durch ihren Gebrauchswert, sondern auch durch ihre Verwendung zum eigenen Genuss charakterisiert ist. Insofern

ist an dieser Schranke die Thematik der auf den nächstbesten Anderen gerichteten Nächstenliebe als Problematik des ›Guten‹ situiert:

Der Bereich des Guten ist die Entstehung von Macht. Wesentlich ist der Begriff der Verfügung über das Gute, und rückt man ihn in den Vordergrund, dann zeigt sich vollends, welche Bedeutung dem Anspruch des Menschen zukommt, der an einem bestimmten Punkt seiner Geschichte dahin gekommen ist, über sich selbst zu verfügen. [...] Über seine Güter zu verfügen, das heißt, das Recht zu haben, sie den anderen zu nehmen (Lacan, 1960c, S. 269-270).

Auf diese Weise impliziert das Ideal des Guten die Indikation einer Sorge der Selbstbeschränkung als Schranke vor dem Begehren (nach ›Wahrheit‹), die sich als ein besonderes Berührungstabu – »*das Gute, bitte nicht berühren*« (Lacan, 1960d, S. 279) – angeben lässt. »Trotzdem muss kritisches Denken, soweit als irgend möglich, an der unerreichbaren Utopie einer Wahrheit festhalten, die der Sache selber zur Sprache verhilft« (Vinnai, 1993, S. 223).

WahrSprechen (2)

Diese kritische Utopie einer dennoch (aus)haltbaren ›Wahrheit‹ scheint in dem auf, was die akademischen Wissenschaften – zu Unrecht (vgl. Lacan, 1936, S. 93) – als wissenschaftliche Wahrheit zu monopolisieren suchen, zugleich aber vermittelt einer Substitution des Wahrheitsanspruchs durch das mathematische Evidenzdogma messbarer, objektivierbarer Genauigkeit entwertet (vgl. Lacan, 1953, S. 286). In ihrer klinischen Praxis schließlich verwerfen die medizinischen Wissenschaften den Begriff der Wahrheit (voll)ständig (vgl. Lacan, 1965, S. 874), indem sie ihn in seiner grundlegenden Bedeutung für ein Verständnis der – (sehr) subjektiven – Wahrheit der Psychosen ignorieren (vgl. Lacan, 1946, S. 163-166). In diesem Sinne besteht zwar eine generelle Grenzlinie zwischen ›Wissen‹ und ›Wahrheit‹, zwischen objektiver und subjekt(ivitäts)orientierter Wissenschaft (vgl. Kobbé, 2006), doch erfordert diese gerade von der Psychologie als ›der‹ Wissenschaft vom Subjekt(iven) einen Grenzgang. Dazu

konstatiert Kafka (1996): »Der wahre Weg geht über ein Seil« – über ein Seil, das »knapp über dem Boden« gespannt und mehr dazu bestimmt sei, »stolpern zu machen, als begangen zu werden« (S. 30, Aph. 1). Wenn er zugleich angibt, »was wir Weg nennen, ist Zögern« (S. 32), so ist dies in Bezug auf den »parrhesiastischen« Gang als ebenso politischer wie subjektiver Grenzgang darin begründet, dass dieser nicht ohne Selbstinfragestellungen vonstatten gehen kann: Zunächst ist die Auseinandersetzung psychologischer Wissenschaft(ler) mit der Wahrheit immer auch eine Konfrontation mit der den Symptomen des Subjekts des (eigenen) Unbewussten ist (vgl. Lacan, 1954, S. 372). Zugleich aber ist dieses Wahrsprechen – wie sich historisch bestimmen lässt – immer auch politisches (Sprach)Handeln *in praxi*, sind unbeirrt kritische Arbeitsschritte an der eigenen Subjektivität politisch, weil sie innerlich verändern.

Gerade das Ausblenden dieser Subjektdimension, die »totale Eliminierung der eigenen subjektiven Antriebe und Bedürfnisse aus der politischen Praxis« (Eisenberg & Thiel, 1975, S. 3), z. B. durch sich der tagespolitisch gebotenen Disziplin unterordnende politische Funktionäre, wird von Seiten sozialpsychologischer Wissenschaftler – in der konkreten politischen Wissenschaftspraxis von Brückner und Mitarbeitern (vgl. ebd.) – konsequent abgelehnt und kritisiert. So gerät die Aufforderung, sich von den Äußerungen des Göttinger *Mescalero* zu distanzieren, vor dreißig Jahren für Brückner zu einer auf Verdinglichung abzielenden Forderung, zur Infragestellung (s)einer Autonomie als Wissenschaftler und als politischer Mensch, ohne die es kein veränderndes Handeln und kein Wahrsprechen geben kann. Die verlangte Distanzierung kommt für ihn einem oktroyierten Verzicht auf den subjektiven Faktor differenzierter Erkenntnis in den Sozialwissenschaften gleich, als sei es ethisch-moralisch statthaft, »Wahrheit« abstrakt aus den gesellschaftlichen Zusammenhängen zu isolieren, den Kontext konkreter – subjektiv und gesellschaftlich verschränkter – Lebenswelten aufzuspalten.

Der Wissenschaftler, der diese couragierte Haltung ein- und wahrnimmt, ähnele, merkt Brückner (1979a) ironisch – mithin auch selbstironisch – an, in seinem Mut dem »des einsam wandelnden Nashorns« (S. 38). Wenn Lacan über das auf »Wahrheit« abzielende Sprechen schreibt,

1922 in Dresden. Ab 1939 Kon-
zu Antifaschisten und Kommu-
i, auch nachdem er 1941 zur
macht eingezogen wurde. Nach
sende zunächst in der sowjetisch
zten Zone und Mitglied der KPD,
te er 1948 nach Westberlin über,
lann nach Münster, wo er sein
ologiестudium mit der Promotion
loss. Nach einer Tätigkeit im
'pädagogischen Bereich
endung zur Sozialpsychologie,
ldung zum Psychoanalytiker.
Psychologieprofessur an der
rsität Hannover.



und 1977 Suspendierung vom
t wegen des Vorwurfs angebli-
Kontakte zur RAF sowie wegen
dokumentation und Herausgabe
ndizierten Textes ›Buback – ein
ruf, der anonym unter dem
n ›Mescalero‹ erschienen war.
nach Aufhebung der disziplina-
n Maßnahmen starb Brückner

6

dieses sei nur als ein begehrendes,
symbolisch handelndes Sprechen
denkbar in seiner Beziehung zur
Verantwortung des Sprechenden
ein ethisches ›Sprachhandeln‹ (vgl.
Lacan, 1975a, S. 126), so trifft dies
auf die Wahrnehmung des auch
politischen Mandats der psycholo-
gischen Wissenschaft bei Brückner
zu: »›Eingreifende‹, nicht bloß ›er-
griffene‹ Wissenschaft« (Bruder,
1980, S. 6). Das Ergebnis dieser
freimütigen – sprich, ebenso freien
wie mutigen (= ›parrhesiastischen‹)
– Rede war die zwar bereits histori-
sche und oft nur noch in Psycholo-
genkreisen bekannte, jedoch wis-
senschaftlich, gesellschaftspolitisch
und ethisch höchst bedeutsame Re-
legation des Hochschulprofessors
Brückner (siehe Kasten).

Was daran im Kontext der
Wahrheits- und Wahrhaftigkeits-
diskurse bedeutsam ist und ein –
quasi realsatirisches – Lehrstück
ausmacht, ist die Tatsache, dass
Foucault diese Dynamik der Krise
der demokratischen Institutionen
angesichts des sie sowohl (mit) fun-
dierenden als auch von ihr garan-
tierten freien Rede am antiken Bei-
spiel der Athener Demokratie des 4.
Jahrhunderts v. Chr. Eingehend
beschreibt: Er skizziert, dass der

wahrhaftige Redner die Fähigkeit und den Mut haben müsse, sich der Masse des Volks, dem *demos*, zu widersetzen, sodass dies – einer Selbstzensur der Demokratie gleich – nur in der Komödie (noch) praktikierbar gewesen sei.

Daher gibt es echte *parrhesia*, *parrhesia* in ihrem positiven Sinn, nicht dort, wo es Demokratie gibt (Foucault, 1996, S. 85).

Brückner hatte als sozialpsychologisch wie gesellschaftspolitisch geschulter Wissenschaftler die alptraumhafte Problematik des *demos*, der unstrukturierten Bevölkerungsmehrheit als meinungs- und konsumkonformer »Sekte« mit selbsttotalisierenden Mainstreamansprüchen durchaus »beklommen« beschrieben (Brückner, 1979b, S. 71) – und auch hieraus die Notwendigkeit der Publikation der »unpassenden Nachricht« abgeleitet:

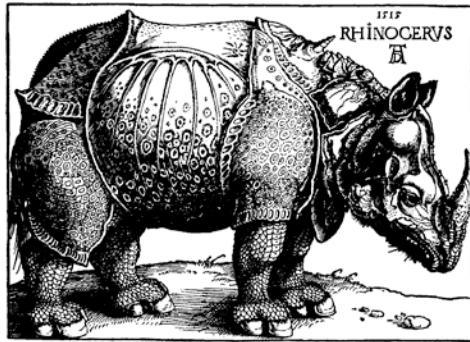
Die unabhängige Auseinandersetzung ist die Instanz der Prüfung – eine Auseinandersetzung, die mit Einfühlung beginnt und sich dann streitbar des Arguments bedient. Die freie Erörterung ist also das Scheidewasser [...] für die Ernsthaftigkeit, mit der eine Gesellschaft ihre Bildungsprozesse regelt und mit dem Art. 5 GG⁷ umgeht [...] und nicht – die Zensur (Brückner, 1979c, S. 102).

Anhand Platons Texten über den Staat wird bei Foucault (1996) deutlich, dass die Entscheidung für das »Wahrsprechen« für das Subjekt »zunehmend mit der Wahl der Existenz, der Wahl seiner Lebensweise verbunden« war und »im Fall von positiver oder kritischer *parrhesia* mehr und mehr als eine persönliche Haltung, eine persönliche Qualität« (S. 87f.) betrachtet wurde. Hierin liegt das von Brückner – auch selbstreflexiv – kommentierte einsame Anderssein der »parrhesiastischen« Haltung: Die von Adorno entlehnte Figur des »Nashorns, das einsam wandelt« (Schmidt, 1988, S. 71), ist Er- und Bekenntnis zugleich: »Ich bin ein Nashorn, bedeutet die Figur des Nashorns« (Adorno, 1951, S. 440f.), und es kennzeichnet das bürgerliche Individuum, das in der demokratischen Moderne »frei und einsam [...] für sich selber ein[steht]« (Adorno, 1951, S. 50) – Brückner selbst begründet dieses Bild damit, dass die vom

bürgerlichen Subjekt aufzubringende Zivilcourage beinhalte, »mit dem Anspruch der individuellen Autonomie aufzutreten in einer Welt, in der die Banalität der Apparate die Subjektivität des widerstehenden Individuums zunichte mache« (Gerstenberger, 1980, S. 33).

Wenn er dabei formuliert, »durch Ungehorsam und Kritik [...] die Macht des falschen Bewusstseins zu brechen«, sei »auch ein Frage des Mutes« (Brückner, 1968, S. 170), so variiert er nicht nur das Thema notwendig couragierter *parrhesia*, sondern macht er zugleich dezidiert auf einen weiteren Aspekt der Theoriebildung Adornos aufmerksam: Indem Adorno (1951) angibt, es

gäbe »kein richtiges Leben im falschen« (S. 59), entspricht dies einem »negativen Hegelianismus«, d. h. er setzt Hegels apodiktischer Logik vom Totalzusammenhang – »Das Wahre ist das Ganze« (Hegel, 1975, S. 24) – dementierend entgegen, das Ganze sei vielmehr das



Falsche. Indem Adorno davon ausgeht, das »wirklich Wahre« passe nicht in diese verwaltete Welt, versteht er diese als ein derart lückenloses System, dass es »den Menschen von seinem freien Selbst-Sein abhält [und] es keine Rückzugsräume mehr gibt« (Roth, 2002, S. 7). Darauf repliziert Brückner, so Agnoli (ebd.), es gäbe zwar kein richtiges, aber doch »ein richtigeres« Leben im falschen »der Realität der Posthistoire«:

Es gibt eine Dialektik von Anpassung und Widerstand, in der auch der Streit um die Zivilcourage seinen logischen Ort hat. Zwar widersteht auch der listige Lügner, aber er ist im geltenden Wertsystem niemandes Vorbild, er lügt für sich. Zivilcourage hingegen ist »wahr« für sich und für andere, sie ist eine Tugend, ihr Ort ist die Öffentlichkeit (Brückner, 1979a, S. 38).

► Anmerkungen

- 1 *re-enactment* = 1) Wiedereinsetzung, 2) Reinszenierung.
- 2 Alle Lacan-Zitate sind (Neu)Übersetzungen des Verfassers ins Deutsche. Auf eine gleichzeitige Wiedergabe des Originalzitats wird aus Platzgründen verzichtet; angegeben wird jeweils die französische Originalliteratur.
- 3 Der französische Terminus *fiction* wird bei Lacan nicht im Sinne von Fiktion/Erdichtung/Unwahres verwendet, sondern unter Bezugnahme auf Benthams Gebrauch des englischen *fictitious* im Sinne eines wissenschaftlichen Konstrukts (Lacan, 1959, S. 21-22). Damit entspricht er dem Grundbegriff der »Konvention« bei Freud (Lacan, 1964, S. 183).
- 4 *ta ontos on* = Was in Wirklichkeit und Wahrheit ist.
- 5 Zum Verhältnis Foucault ./ Lacan vgl. Eribon (1993, S. 388-391).
- 6 Eine Bibliografie der Arbeiten Brückners veröffentlichte die P&G-Redaktion 1982 in der Ausgabe *Psychologie & Gesellschaftskritik*, 6 (2/3), 144-149.
- 7 Artikel 5 Grundgesetz: (1) Jeder hat das Recht, seine Meinung in Wort, Schrift und Bild frei zu äußern und zu verbreiten und sich aus allgemein zugänglichen Quellen ungehindert zu unterrichten. Die Pressefreiheit und die Freiheit der Berichterstattung durch Rundfunk und Film werden gewährleistet. Eine Zensur findet nicht statt. (2) Diese Rechte finden ihre Schranken in den Vorschriften der allgemeinen Gesetze, den gesetzlichen Bestimmungen zum Schutze der Jugend und in dem Recht der persönlichen Ehre. (3) Kunst und Wissenschaft, Forschung und Lehre sind frei. Die Freiheit der Lehre entbindet nicht von der Treue zur Verfassung.

► Abbildungen

- 1 Hans Memling (um 1740). *Veronika mit dem Schweißstuch*. Quelle: Christoph Geismar-Brandi, Irmela Hijiya-Kirschner & Satô Naoki (Hrsg.). (2002). *Gesichter der Haut* (S. 167, Abb. 10). Frankfurt am Main: Stroemfeld. Abdruck mit freundlicher Genehmigung des Verlages.
- 2 Das Foto von Peter Brückner wurde freundlicherweise vom Verlag Klaus Wagenbach, Berlin, zur Verfügung gestellt.
- 3 Albrecht Dürer (1515). *Rhinocerus*. Quelle: Titelseite des P&G-Sonderheftes »... wurde denn überhaupt Theorie gemacht?« zu Peter Brückner. *Psychologie & Gesellschaftskritik*, 4 (SH 1).

► Literatur

- Adorno, Theodor W. (1951). *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Reprint 2001).
- Agamben, Giorgio (2004). Wahrheit als Irrsal. In Rainer Maria Kiesow & Henning Schmidgen (Hrsg.), *Das Irrsal hilft* (S. 7-14). Berlin: Merve.
- Altwegg, Jürg (1989). *Die Republik des Geistes. Frankreichs Intellektuelle zwischen Revolution und Reaktion*. München: Piper.
- Becker, Helmut (1985). *Michel Foucault. Freiheit und Selbstsorge*. Frankfurt am Main: Materialis.
- Bruder, Klaus-Jürgen (1980). ›Wurde denn noch Theorie gebildet?‹ Variationen über das Thema. *Psychologie & Gesellschaftskritik*, 4 (SH 1), 5-17.
- Brückner, Peter (1979a). Über Zivilcourage am sicheren Ort. *Freibeuter*, 1, 34-38.
- Brückner, Peter (1979b). Die Mehrheit als Sekte. Oder: ein Alptraum. *Kursbuch*, 55, 59-71.
- Brückner, Peter (1979c). Die wahre Zensur ist die Kritik. In Thomas Blanke (Hrsg.), *Der Oldenburger Buback-Prozess. Prozessberichte* (S. 99-103). Berlin: Kirschke.
- Brückner, Peter (1968). Die Transformation des demokratischen Bewusstseins. In Johannes Agnoli & Peter Brückner (Hrsg.), *Die Transformation der Demokratie* (S. 89-189). Frankfurt am Main: EVA.
- Dreyfus, Hubert & Rabinow, Paul (1984). *Michel Foucault. Un parcours philosophique au-delà de l'objectivité et de la subjectivité*. Paris: Folio.
- Eisenberg, Götz & Thiel, Wolfgang (1975). *Fluchtversuche. Über Genesis, Verlauf und schlechte Aufhebung der antiautoritären Bewegung*. Gießen: Prolit.
- Eribon, Didier (1993). *Michel Foucault. Eine Biographie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1968). *Psychologie und Geisteskrankheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1976). Die gesellschaftliche Ausweitung der Norm. Ein Gespräch mit Pascale Werner. In ders. (Hrsg.), *Über Straffjustiz, Psychiatrie und Medizin* (S. 83-88). Berlin: Merve.
- Foucault, Michel (1977). *Sexualität und Wahrheit, Bd. 1: Der Wille zum Wissen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1984). *Von der Freundschaft als Lebensweise. Michel Foucault im Gespräch*. Berlin: Merve.

- Foucault, Michel (1988). Das Leben: die Erfahrung und die Wissenschaft. In Marcelo Marques, (Hrsg.), *Der Tod des Menschen im Denken des Lebens* (S. 51-72). Tübingen: Diskord.
- Foucault, Michel (1996). Parrhesia und die Krise der demokratischen Institutionen. In ders., *Diskurs und Wahrheit. Berkeley-Vorlesungen 1983* (S. 79-90). Berlin: Merve.
- Foucault, Michel & Seitter, Walter (1996). *Das Spektrum der Genealogie*. Bodenheim: Philo.
- Gerstenberger, Heide (1980). Das einsam wandelnde Nashorn. *Psychologie & Gesellschaftskritik*, 4 (SH 1), 33-44.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1975). *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kafka, Franz (1996). Betrachtungen über Sünde, Leid, Hoffnung und den wahren Weg. In ders., *Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlass* (S. 30-40). Frankfurt am Main: Fischer.
- Kobbé, Ulrich (1998). Seel-Sorge oder Die Praktiken des Selbst. Eine ethische Foucaultade. *Psychologie & Gesellschaftskritik*, 22 (4), 7-28.
- Kobbé, Ulrich (2005). Der Libertin, sein Gott und der Geist der Negation oder: Zur radikalen Negativität des Fundamentalphantasmas. In Erik Boehlke, Andreas Heinz & Manfred Heuser (Hrsg.), *Über Gott und die Welt* (S. 126-137). Berlin: GiB.
- Kobbé, Ulrich (2006). Totalität des Wissens oder Trans-Differenzen von Psychoanalyse und Universität. *Psychoanalyse – Texte zur Sozialforschung*, 9 (2), 165-181.
- Kristeva, Julia (1974). *Die Revolution der poetischen Sprache*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lacan, Jacques (1936). Au-delà du »Principe de réalité«. In ders., 1966, *Écrits* (p. 73-92). Paris: Seuil.
- Lacan, Jacques (1946). Propos sur la causalité psychique. In ders., 1966, *Écrits* (p. 151-193). Paris: Seuil.
- Lacan, Jacques (1953). Fonction et champ de la parole et du langage en psychoanalyse. In ders., 1966, *Écrits* (p. 237-322). Paris: Seuil.
- Lacan, Jacques (1954). Introduction au commentaire de Jean Hyppolite sur la »Verneinung« de Freud. In ders., 1966, *Écrits* (p. 369-399). Paris: Seuil.
- Lacan, Jacques (1958). La direction de la cure et les principes de son pouvoir. In ders., 1966, *Écrits* (p. 585-645). Paris: Seuil.
- Lacan, Jacques (1959). Notre Programme. In ders., 1986, *Le Séminaire. Livre VII: L'éthique de la psychanalyse* (p. 9-24). Paris: Seuil.

- Lacan, Jacques (1960a). Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien. In ders., 1966, *Écrits* (p. 793-827). Paris: Seuil.
- Lacan, Jacques (1960b). La pulsion de mort: sublimation créationniste de Freud. In ders., 1986, *Le Séminaire. Livre VII: L'éthique de la psychanalyse* (p. 243-256). Paris: Seuil.
- Lacan, Jacques (1960c). Le Bien et les biens. In ders., 1986, *Le Séminaire. Livre VII: L'éthique de la psychanalyse* (p. 257-270). Paris: Seuil.
- Lacan, Jacques (1960d). *L'au-delà du Bien: la beauté*. In ders., 1986, *Le Séminaire. Livre VII: L'éthique de la psychanalyse* (p. 271-281). Paris: Seuil.
- Lacan, Jacques (1964). Démontage de la pulsion. In ders., 1973, *Le Séminaire. Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (p. 181-194). Paris: Seuil.
- Lacan, Jacques (1965). La science et la vérité. In ders., 1966, *Écrits* (p. 855-877). Paris: Seuil.
- Lacan, Jacques (1966). Le séminaire sur ›La Lettre volée‹. In ders., 1966, *Écrits* (p. 11-61). Paris: Seuil.
- Lacan, Jacques (1975a). *Le Séminaire. Livre I: Les écrits techniques de Freud*. Paris: Seuil.
- Lacan, Jacques (1975b). Le triomphe de la religion. In ders., 2005, *Le triomphe de la religion, précédé par Discours aux catholiques* (p. 67-102). Paris: Seuil.
- Lacan, Jacques (1977). C'est à la lecture de Freud... *Cahiers Cistre*, 3, 9-17.
- Reuter, Ulrike (1988). *Michel Foucault: Das Wahrsprechen des Anderen. Zwei Vorlesungen von 1983/1984*. Frankfurt am Main: Materialis.
- Rilke, Rainer Maria (1997). *Duineser Elegien*. München: DTV.
- Roth, Florian (2002). ›Es gibt kein richtiges Leben im falschen‹. Online-Publikation: http://www.florian-roth.com/texte/pdfs/Es_gibt_kein_richtiges_Leben_im_Falschen.pdf (Stand: 10.01.2007).
- Saar, Martin (2003). *Nachwort*. In Michel Foucault, *Die Wahrheit und die juristischen Formen* (S. 155-187). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schmid, Wilhelm (2000). *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schmidt, Arno (1988). *Bargfelder Ausgabe, Werkgruppe I. Romane, Erzählungen, Gedichte*. Bargfeld: Juvenilia.
- Vinnai, Gerhard (1993). *Die Austreibung der Kritik aus der Wissenschaft. Psychologie im Universitätsbetrieb*. Frankfurt am Main: Campus.
- Wolf, Gerhard (2002). Die andere Haut. Perspektiven einer historischen Anthropologie von Bild und Medium in der abendländischen Kultur der Frühen Neuzeit.

In Christoph Geissmar-Brandi, Irmela Hijiya-Kirschner, Satô Naoki (Hrsg.), *Gesichter der Haut* (S. 233-247). Frankfurt am Main/Basel: Stroemfeld.

Žižek, Slavoj (1991). *Liebe Dein Symptom wie Dich selbst! Jacques Lacans Psychoanalyse und die Medien*. Berlin: Merve.